A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DOS "BRAVIOS" E A MEMÓRIA ATIKUM

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD
Universidade Federal da Paraíba

Contra-Mestre, Contra-Guia
Vamos trabalhar Gentio
Quando eu me lembro daquelas matas
Eu também já fui bravio

Toante Atikum

A serra do Umã

A experiência colonizadora dos sertões nordestinos teve como objetivo principal a ocupação efetiva da terra a ser transformada em pastagens. Diante da contrariedade indígena, estabeleceram-se as *guerras justas* contra os *índios de corso*[1]. Sobressaíam-se aí os Cariris, que ocupavam uma faixa de terra que se estendia do rio São Francisco até a Serra do Ibiapaba, no Ceará.

A primeira metade do século XVIII se caracterizou pela escravidão indígena e pela administração de missões por padres jesuítas. Já na segunda metade, ambos sistemas foram abolidos e criado o chamado Diretório dos

1. *Índios de corso* eram aqueles que assaltavam fazendas de gado, engenhos e outras unidades de produção.

Índios (para promover a integração dos índios à sociedade colonial), extinto ainda nesse século. No entanto, as chamadas "guerras indígenas" prolongaram-se durante toda a etapa colonial e somente em inícios do século XIX os sertões do Pajeú (onde está situada a Serra do Umã) começaram a ficar mais pacíficos. De fato, esse foi o século dos aldeamentos na região, quando os *índios bravios* começam a entregar suas armas e se estabelecer em missões como a do Olho d'Água da Gameleira (atual aldeia Olho d'Água do Padre, na Serra do Umã) ou a do Jacaré ou a de Baixa Verde. Já na passagem do século XIX para o XX, as idéias de "progresso" e "civilização" passam a ser levadas adiante. Em 1910 é fundado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), marcado ideologicamente pela "idéia dos postos de atração e dos postos de pacificação para se colocar os índios em contato com o civilizado" (Rondon 1947).

Especificamente quanto à Serra do Umã, esta foi habitada por grupos indígenas de várias denominações. Porém, a localização geográfica desses grupos não se restringe à Serra, pois vários foram os que procuraram as serras sertanejas fugindo dos caminhos do gado, grupos esses que, sendo ou não nômades, deslocavam-se muito pelos sertões. Entretanto, foram os Umãs — provavelmente um grupo Cariri[2] — os que mais se destacaram na ocupação da Serra do Umã.

A partir de compilação de fontes históricas (Grünewald 1993), pode-se estabelecer, por exemplo, que por volta de 1696 os Umãs perambulavam pelo vale do rio São Francisco; em 1713, estavam na ribeira do Pajeú; em 1746, em Alagoas, entre os rios Ipanema e São Francisco; em 1759, em Sergipe; em 1801, foram aldeados em Olho d'Água da Gameleira, de onde se dispersaram em 1819; em 1838, são encontrados nas proximidades de Jardim, no Ceará; em 1844, encontram-se novamente próximos ao antigo aldeamento, mais especificamente em Baixa Verde. Daí em diante cessam as informações quanto a esses índios, que reaparecem somente na década de 1940, reivindicando o reconhecimento de suas terras. Ainda é bom lembrar que, quando aldeados, o grupo Umã foi obrigado a dividir, em 1802, o aldeamento com os grupos Xocó e Vouvê, e que os mesmos sempre se

2. Digo "provavelmente", por haver autores que classificam os Umãs como um grupo de língua isolada (Loukotka 1968). Além disso, devo informar que os Umãs foram denominados por diversos etnônimos: Huanoi, Huamoi, Huamães, Huamué, Humons, Umã, Umães, Uman, Umãos, Urumã, Woyana, entre outros (cf. Hohenthal Jr. 1960).

mantiveram próximos aos Pipipãs (seus inimigos, aldeados em 1804 na aldeia Jacaré, Serra Negra) e que em 1852 ainda existiam "índios bravios" nas imediações da (ou na) Serra do Umã.

Cabe ressaltar também que os índios aí estabelecidos eram conhecidos por acolher negros fugidos que, quando escapavam da dominação dos colonizadores, procuravam refúgio nas serras. De fato, segundo Ferraz (1957), a Serra da Cacaria, próxima a do Arapuá (município de Floresta, PE), "é quase toda povoada por negros, de longa data, que lá se constituíram numa espécie de quilombo, desde a época da escravidão" (: 22). E o "mesmo fenômeno se pode observar na Serra do Umã e na dos Crioulos. Na do Umã eles se mesclam com facilidade com o grupo indígena ali existente, o que se poderá verificar à simples análise dos tipos humanos do aldeamento Atikum-Uman do alto da serra" (: 22). Tal mestiçagem fez com que essa "tribo" ficasse conhecida "pela designação de 'os negros da Serra do Uman'" (: 33).

Territorialização e o indio da serra do Umã

No início da década de 40 do século XX, os habitantes da Serra do Umã (Carnaubeira da Penha e Floresta, PE) ficaram sabendo que um "órgão do governo" (SPI) estava "reconhecendo terra" para "remanescentes de índios" no Nordeste. Organizados pelo líder Manoel Bezerra, procuraram, na 4ª Inspetoria Regional do SPI, no Recife, o Sr. Raimundo Dantas Carneiro, afirmando que eram "caboclos", "descendentes de índios" e que a Serra do Umã sempre tinha sido "lugar de índio". Ora, logo aí já se destaca a representação de uma identidade não relacionada, contudo, à imagem de um *índio absoluto*. Ainda mais que Raimundo exigiu a exibição de um Toré para o reconhecimento do grupo de caboclos como *índios*, uma vez que entendia que o Toré — tal como o dos Fulni-ô — era a "conscientização de ser índio". Esse processo é, assim, muito importante, porque marca a passagem dos caboclos da Serra do Umã à condição de índios — inclusive em termos identitários, uma vez que vivem uma "indianidade" (Oliveira 1988) decorrente do "regime tutelar" imposto pelo órgão tutor. Mas que índio é esse?

Pode-se aqui pensar o índio sob dois aspectos: um referente à *representação sobre o índio* e outro com relação ao *espaço jurídico-político do índio*. Visto pelo primeiro ângulo, os caboclos não se percebiam como índios, estes imaginados como selvagens — ou "bravios" como gostam de dizer. Procuraram, contudo, *entrar como índios*, dotados de um patrimônio específico, no conjunto da sociedade, uma vez que lhes foi proporcionado um espaço para isso. Ainda hoje, essa dupla idéia sobre o índio é sustentada pelos caboclos e também por funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que, em suas representações em torno do que seja *índio*, não consideram os índios do Nordeste em geral como tais; porém, inseridos numa política administrativa que lhes reserva esse espaço, trabalham como se fossem — se não de fato, pelo menos de direito.

Não obstante, esses índios continuam se chamando de caboclos, inclusive nas músicas rituais que sustentam sua etnicidade — o que não é nenhuma contradição, até porque se a etnicidade é pensada como um "sistema de classificação" (Comaroff 1992a), bem se sabe que o SPI reconhecia territórios para "remanescentes indígenas". Além disso, como um "modo de consciência", a substância da identidade construída no processo histórico da etnicidade/etnogênese "é inevitavelmente uma *bricolage* moldada" (: 57). Assim, as alternâncias de tratamento como caboclos e índios em suas manifestações étnicas não são contraditórias, fazendo parte constitutiva da etnicidade Atikum na Serra. Trata-se, inclusive, da entrada de novos itens na memória do grupo, que vão coexistir com os antigos sem necessariamente produzir contradições.

De outro lado, os Atikum-Umã não carecem de legitimidade como grupo étnico por sua formação não perfeitamente definida e pelas misturas através das quais passaram, uma vez que legítimo o processo de reorganização social — chamado por Oliveira (1999) de "territorialização" — que acionaram e que passou a definir sua etnicidade atual. No mais, ao invés de se pensar os grupos étnicos em termos de uma continuidade com sociedades indígenas pré-colombianas, pode se optar pela idéia de um "sincretismo originário", tal como propõe a "lógica mestiça" estabelecida por Amselle (1998), ou seja, a "idéia de uma mistura ou um cruzamento originário entre grupos diferentes que tem se formado por toda a parte da história humana" (: 21). Said (1995) também lembra que "as formas culturais são híbridas, ambíguas e impuras" (: 46) — e, de fato, neste artigo lido tanto com o

"passado híbrido de uma cultura" (: 46), quanto com a trajetória histórica do grupo social.

Mas se a etnicidade supõe uma trajetória, ela requer também uma origem — e sua consciência histórica abastecida por tradições orais elaboradas no presente, mas como representação do passado (Vansina 1985) —, pois, como sintetizou Oliveira (1999), seria também próprio das identidades étnicas o fato de a atualização histórica não anular o sentimento de uma referencia à origem, mas de reforçá-la até. É justamente "da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a forca política e emocional da etnicidade" (: 30). Há, assim, uma "conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*" (: 31). Entre os Atikum, inclusive, destaca-se uma forte identidade de oriundos da Serra do Umã e a parte do toante que serviu de epígrafe deste texto bem ilustra o sentimento de remanescência — especialmente o espiritual — com os antigos nativos.

Isso, de certa maneira, conduz também a uma idéia de raça, de um pertencimento coletivo a uma mesma raça de origem comum aos membros do grupo. É a idéia de ser do sangue de Atikum, o filho de Umã (o "índio mais velho") que passou a descendência[3] para os caboclos da Serra do Umã, mesmo estes sendo vastamente miscigenados com negros e brancos. Assim, há um sentido de pertencimento ao "sangue de Atikum".

Mas, se houve um grupo Umã que viveu na Serra e que também andava muito pelos sertões do Nordeste no século XIX, não há qualquer referência histórica quanto a um grupo chamado Atikum até sua etnogênese/territorialização nos anos 1940. A hipótese mais plausível dentre os dados de tradição oral coletados é que Atikum teria sido um "encanto de luz" que desceu durante um dos rituais de Toré preparatórios para a visita do SPI, se anunciando filho de Umã e se tornando patrono espiritual da aldeia — e, inclusive, num clássico toante, é chamado de Mestre Atikum, assim como cha-

3. Há um depoimento que afirma que essa descendência foi passada ao grupo pela família de Vitório de Oliveira (Grünewald 1993).

mam aos mestres do catimbó. De fato, Vansina (1985: 7) já chamou a atenção que visões, sonhos e alucinações[4] são freqüentes em "sociedades orais" e que tais elementos entram na tradição, ou como um comentário sobre o significado da história, ou ficam conhecidos porque deram surgimento a situações novas que esses mesmos elementos legitimam ou até explicam — e isso significa algo em termos de consciência histórica, de mentalidade ou ideologia contemporânea.

No mais, todos os toantes dos seus rituais fazem referência indistintamente a índios e caboclos, como se uma mesma pertença se associasse a ambas terminologias. Assim, se índios e caboclos existem e existiram no passado dos Atikum como referencial quanto aos seus antepassados que os impeliu a se formarem como comunidade indígena, que memória sustenta a idéia de uma continuidade com populações autóctones? E como são imaginadas essas populações?

Memória de sangue

Já mostrei em outros momentos (Grünewald 1993, 1997, 1999a, 1999b) como os Atikum surgiram por entre descontinuidades históricas e gostaria de sugerir, seguindo Trouillot (1995), a possibilidade de estratégias de criação de silêncios sobre o processo de produção histórica da colonização do sertão nordestino. Desde as últimas notícias dos Umã aldeados, juntamente com os Xocó e os Volve, em 1802 na Serra do Umã pelo frei Vital de Frescarolo, passando por suas dispersões ainda na metade do século XIX pelos sertões adjacentes, até a etnogênese/territorialização, que se processou na década de 40 do século XX, não se pode perceber uma memória histórica linear dos acontecimentos que direcionaram o destino do grupo, bem como sua própria trajetória histórica. Pelas narrativas Atikum, o que se destaca de sua tradição oral é tão somente a formação da comunidade indígena a partir do século XX. Limitam-se a citar um tempo passado, reavivando a passagem de Lampião pela Serra ou lembrando das carências de

4. Vale inclusive lembrar que, nos rituais Atikum, os índios consomem a jurema (*Mimosa hostilis*) que lhes confere experiência de alteração de consciência/percepção, como visões ou alucinações, além dos sonhos *instrutivos*, após os rituais.

água e outras dificuldades que passavam, principalmente o relacionamento com os fazendeiros que invadiam suas terras.

O contato com documentos da FUNAI faz com que alguns tentem uma interpretação de sua formação étnica, embora de modo confuso. Há, por outro lado, uma memória social sustentada por narrativas que remontam à época da luta dos índios com o governo, quando os índios usavam seus arcos e eram valentes guerreiros: os *bravios*.

Mas se uma consciência histórica se autentica pela transmissão de uma memória coletiva, deve-se ter em mente também a idéia de uma manipulação das dimensionalidades do espaço (território na Serra do Umã) e do tempo, atualizada nas retóricas que procuram reinventar as identidades Atikum (caboclo ou índio). Penso aqui numa aproximação entre memória e identidade. Se para Boyarin (1994) "'memória coletiva' e 'identidade coletiva' são antes os efeitos de práticas intersubjetivas de significação, nem dadas nem fixadas, mas constantemente recriadas dentro do quadro de regras de discurso marginalmente contestáveis" (: 23), isso fica claro quando se depara com a emergência dos Atikum, à medida que memória e identidade são acionadas conjuntamente quando os caboclos buscam uma autenticidade legitimadora de sua ocupação definitiva da Serra do Umã. Se uma memória — mesmo que fictícia — dos "troncos" — passada através das gerações — é evocada como legitimadora da sua identidade contínua como povo autóctone, é essa conjunção que vai configurar uma história própria que passará a fazer parte de uma cognição Atikum sobre o próprio grupo, a qual, depois de estruturada, passa a ser a pedra de toque para uma justificativa do seu reconhecimento como população étnica com direitos de acesso àquela terra e com status de "comunidade indígena".

Já quanto a uma memória mítica de seus antepassados, a única que se destaca é a de que Atikum seria filho de Umã — o índio mais velho. Mesmo assim, esse mito não é repartido por todos os índios e a sua gênese é contemporânea — o que não o invalida como mito, se pensarmos que, pelas características da formação desse grupo, os mitos podem ser vistos dentro do quadro de referência de uma forma de gerativismo, pois o que está em jogo é uma "criatividade cultural", tal como pensada por Barth (1975).

No ritual, também, há uma atualização de um tempo mítico com a presença de seus — e outros — ancestrais que viveram muitas vezes em épocas que sua memória não alcança. Os "encantos" contribuem muito aí, ao forne-

cerem uma memória sobre seu modo de vida anterior à colonização e podem, assim, ajudar a promover a gênese mitológica do passado ancestral.

Segundo Trouillot (1995), "a classificação de todos não-ocidentais como fundamentalmente não-históricos está unida também à suposição que história requer um sentido linear e cumulativo de tempo que permite ao observador isolar o passado como uma entidade distinta" (: 7). Mas se os próprios Atikum isolam seu passado pela quebra na memória de uma trajetória histórica concreta, os "encantos" dos rituais quebram esse isolamento ligando temporariamente os Atikum aos "bravios", embora o "trabalho de gentio" (ritual de toré de caráter fechado, isto é, restrito a convidados) tenha também cunho cristão e, nesse sentido, restabelece uma aproximação histórica dos "gentios" com o cristianismo do colonizador.

No mais, ao contrário de grupos negros rurais que silenciam quanto ao seu passado escravo e buscam ativar sua memória — e consecutiva construção de identidade — a partir da aquisição de terra e da liberdade (Gusmão 1999), os Atikum tentam revitalizar sua identidade lembrando a colonização, para se opor aos brancos como os guerreiros *bravios* de quem descendem, o que os legitima inclusive para obtenção de terra.

Se não são mais os bravios, são seus descendentes e, como bem lembra Reesink (1999), se consideram "remanescentes de índios" e não "puros", inclusive de "sangue". São "caboclos" — e "misturados" — em sua própria acepção, porque incorporam a imagem de que *índio* é o "bravio" e puro. Se os seus "troncos" — e eles são os ramos — promovem a ligação genealógica com os bravios, a mistura também deve ser pensada como promovendo a incerteza sobre eles mesmos e cuja ambigüidade se destaca na idéia de ser caboclo. Porém, "ancestrais referenciais, fulcrais e memória genealógica são fundamentais para as linhas de continuidade étnica familiares, particularmente para a manutenção de um sentido positivo, para si mesmo, para um sentimento subjetivo valorizado que desafia o valor imposto pelo grupo dominante" (: 202).

Os bravios

Se os parcos dados etnográficos por mim coletados não permitem uma plena "etnografia da imaginação histórica", tal como proposta por Comaroff

(1992b), eles entretanto parecem suficientes para tentar reconstruir os "anais de uma imaginação cultural" (: 34), operando também com o papel de inscrições de vários tipos na produção de ideologia e argumento.

Sigo, paralelamente, a idéia da construção de um "primitivismo" característico de uma pós-colonialidade que procura operar com o jogo entre identidades essencialistas e hibridizadas (Thomas 1994: 172). Segundo Thomas, "'primitivismo' (...) é algo mais específico que um interesse no primitivo: ele atribui um status exemplar a modos de vida simples e arcaicos, e assim freqüentemente divide o entendimento progressivista de sociedade tribal como uma forma original e antecedente, mas reavalia seu caráter rudimentar como algo a ser sustentado" (: 174).

Além disso, penso que a construção da imagem de índios descendentes dos bravios, com o uso de fardas de caroá e cocares de penas, bem como a implementação de ancestrais nos seus cultos, trata-se de uma construção contemporânea: são tradições *articuladas contra* (Thomas 1997) o imaginário dominante, que busca deslegitimar sua etnicidade pela sua semelhança aos brancos catimbozeiros e, assim, há uma necessidade de se autenticar através de sua exibição como um tipo de sociedade oposta a do branco.

O curioso é que elementos negros e brancos são também atualizados nos rituais Atikum como tradicionais deles, mas, de fato, como já afirmaram Linnekin e Poyer (1996), a "formação de um grupo étnico é freqüentemente acompanhada pela emergência de um conceito objetificado de modos de vida indígenas e noções mais rígidas de identidade" (Linnekin e Poyer 1996: 13). Se esse modo de ser indígena é compatível com a hibridização, com os enxertos culturais de outras tradições não indígenas, a vinculação com a imagem construída dos bravios como seus ancestrais de quem descendem por sangue — conquanto a mistura — promove o arquétipo do índio puro e legítimo, de natureza desconfiada, e outras naturalizacões que procuram estabelecer um passado autóctone autêntico.

Por fim, se a identidade procura se sustentar por essa ligação com os bravios, deve existir também uma memória para legitimar essa identidade. Se houve um silêncio na historiografia sobre os processos de colonização indígena nos sertões do Nordeste e se a atual comunidade indígena de Atikum-Umã não é contígua aos antigos bravios, a imagem destes e sua operação ritual, contudo, se presta — como ideologia e argumento — a legitimar e a restaurar a continuidade de uma vida indígena então quebrada. A memória Atikum é uma construção recente e descontínua com um passado

concreto e visa reforçar uma identidade que se atualizou a partir da territorializacão do grupo na década de 40.

BIBLIOGRAFIA

AMSELLE, Jean-Loup. 1998. *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press.

BARTH, Fredrik. 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget; New Haven: Yale University Press.

BOYARIN, Jonathan. 1994. "Space, Time, and the Politics of Memory". In *Remapping Memory: The politics of TimeSpace* (Jonathan Boyarin, org.). Minneapolis: The University of Minnesota Press. pp. 1-37.

COMAROFF, John e Jean Comaroff. 1992a. "Of Totemism and Ethnicity". In *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press. pp. 49-67.

____. 1992b. "Ethnography and Historical Imagination". In *Etnhography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press. pp. 3-48.

FERRAZ, Álvaro. 1957. Floresta: memória de uma cidade sertaneja no seu cinqüentenário. *Cadernos de Pernambuco nº 8*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1993. *"Regime de Índio" e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

____. 1997. A Tradição como Pedra de Toque da Etnicidade. *Anuário Antropológico/96*: 113-125.

____. 1999a. "Apresentando: Índios e Negros na Serra do Umã". In *Brasil: um País de Negros?* (J. Bacelar e C. Caroso, orgs.). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO. pp. 175-185.

____. 1999b. "Etnogênese e 'Regime de Índio' na Serra do Umã". In *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (J. P. de Oliveira, org.). Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 137-172.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. 1999. "Herança Quilombola: negros, terras e direito". In *Brasil: um País de Negros?* (J. Bacelar e C. Caroso, orgs.). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO. pp. 143-162.

HOHENTHAL Jr. 1960. As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista* 12: 37-86.

LINNEKIN, Jocelyn e Lin Poyer. 1996. "Introduction". In *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press. pp. 1-16.

LOUKOTKA, Cestmir. 1968. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1988. *"O Nosso Governo": os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: CNPq.

____. 1999. "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais". In *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (J. P. de Oliveira, org.). Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 11-39.

REESINK, Edwin. 1999. "Uma Questão de Sangue". In *Brasil: um País de Negros?* (J. Bacelar e C. Caroso, orgs.). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO. pp. 187-205.

RONDON, General Cândido M. S. 1947. "Histórico do Problema Indígena no Brasil e Debate de Várias Teses Correlativas". In *Coletânia de Leis, Atos e Memoriais referentes aos Indígenas Brasileiros Compilados pelo Oficial Administrativo L. Humberto de Oliveira* (L. H. Oliveira, org.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional e Ministério da Agricultura/Conselho Nacional de Proteção aos Índios (Publicação nº 94).

SAID, Edward W. 1995. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

THOMAS, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Nova Jersey: Princeton University Press.

____. 1997. "The Inversion of Tradition". In *Oceania: Visions, Artifacts, Histories*. Durham e Londres: Duke University Press. pp. 186-209.

TROUILLOT, Michel-Rolf. 1995. *Silencing the Past: Power and production of history*. Boston: Beacon Press.

VANSINA, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.